

## **NOCIÓN Y PROBLEMÁTICA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO**

*EN MEMORIA DEL PROFESOR Y MAESTRO  
P. VICENTE MUÑOZ DELGADO*

¿Qué es una teoría del conocimiento y cuáles son sus problemas principales?

Nos referiremos, en primer lugar, a algunas de las dificultades implicadas en la determinación del concepto de teoría del conocimiento. A continuación, intentaremos perfilar una noción de teoría del conocimiento, al hilo de la cual poder plantear lo más unitariamente posible tanto sus problemas más clásicos como los problemas más recientes.

### **1. DIFICULTADES**

Decir algo en filosofía desde una perspectiva sistemática y no únicamente histórica siempre es problemático.

En primer lugar, no hay una teoría del conocimiento ya establecida o, al menos, no hay un enfoque único de la misma.

Dada su condición de disciplina filosófica, algunos autores tratan de determinar la noción de teoría del conocimiento por referencia al concepto de filosofía y a la estructuración del saber filosófico. Pero, si es unanimidad lo que se busca, este camino está abocado al fracaso. Pues no hay una noción de filosofía ni una división de la misma unánimemente aceptadas. De manera que la noción de teoría del conocimiento depende en cada caso de la idea de filosofía de que se parta y, más en general, de la posición filosófica que se adopte.

Por este camino podemos encontrarnos con determinaciones tan contrapuestas como las representadas por la dirección de la metafísica realista o filosofía del ser, por un lado, y la representada por el positivismo lógico, por otro.

Para la primera posición la teoría del conocimiento es una parte de la metafísica, que tiene como objeto la entidad en tanto que cognoscible; es «el estudio ontológico —no el meramente psicológico— de la patencia o manifestación del ente»<sup>1</sup>.

En cambio, el positivismo lógico contrapone explícitamente teoría del conocimiento y metafísica; y presenta a la primera como análisis lógico de conocimiento científico, que es a lo que reduce la filosofía<sup>2</sup>.

En segundo lugar, con el conocimiento tienen que ver también otras disciplinas, como la lógica, la psicología, la teoría de la ciencia y hasta la filosofía del lenguaje. Ello plantea el problema de la especificidad de la teoría del conocimiento respecto de las mencionadas disciplinas.

Por otro lado, especialmente a partir de la filosofía moderna, la relación entre la teoría del conocimiento y la metafísica constituye otra fuente de problemas.

Para la metafísica clásica del ser, que parte indiscutiblemente de la primacía del ser sobre el conocer, esta relación no plantea problemas.

De manera particular en su dirección tomista, la metafísica es definida como el estudio del ente en cuanto ente. Pero el ente puede ser estudiado en sí mismo o en tanto que objeto de conocimiento. El estudio del ente en sí mismo constituye la primera parte de la metafísica, que es la ontología general. El estudio del ente en tanto que objeto de conocimiento es la teoría del conocimiento, que por referirse al ente en tanto que cognoscible, debe ser posterior a la parte de la metafísica que se ocupa del ente en sí mismo.

Pero desde que Kant propuso ensayar la revolución copernicana en la metafísica<sup>3</sup>, la autonomía de la ontología se ha tornado, como mínimo, problemática.

El planteamiento kantiano crea un serio problema a la metafísica clásica del ser: en el acceso al ser ya no es posible olvidar la mediación del conocer. Si aún queremos sostener la primacía del ser, entonces tal vez habría que seguir la vía sugerida por E. Coreth<sup>4</sup> u otras de corte paracido: el conocimiento del ser no es

1 A. Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid, 1967, quinta ed., p. 428 (primera ed., 1955).

2 Cf. R. Carnap, 'La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje', en A. J. Ayer (comp.), *El Positivismo lógico*, F.C.E., Madrid, 1978, primera reimpresión de la primera edición (1965), pp. 83-84 (título original: 'Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache', publicado en *Erkenntnis*, vol. II [1932]; recopilado por A. J. Ayer, *Logical positivism*, The Free Press of Glencoe, Chicago, 1959).

3 Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (en lo sucesivo, *K.r.V.*), B XVI ss. Citamos esta obra según la primera y segunda edición originales. La traducción de los textos sigue la versión castellana de P. Ribas, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1988 (sexta ed.; primera ed., 1978).

4 E. Coreth, *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Ariel, Barcelona, 1964 (título original: *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, 1961).

primariamente algo temático, sino atemático y presupuesto al saber, que, según Coreth, puede hacerse temático mediante el método de la reflexión trascendental.

De todos modos, el planteamiento kantiano no es un problema para la metafísica, en general. Pues ésta no tiene por qué reducirse al trascendentalismo realista-ontológico. De hecho, parece que son posibles otras vías de fundamentación y éste es uno de los grandes retos —o el gran reto— de la metafísica hoy<sup>5</sup>. En Kant mismo aparecen dos intentos de nueva fundamentación: por un lado, la metafísica como lógica trascendental<sup>6</sup> y, por otro, la metafísica como metafísica de la libertad.

A todo ello hay que añadir el hecho de una cierta descalificación de la gnoseología en las últimas décadas<sup>7</sup>. Suele aludirse, en este sentido, a la influencia de la crítica de Heidegger a la filosofía de la conciencia, en la que ha denunciado la sustitución de la verdad por la certeza y la interdependencia de la realidad y la representación, que ha llevado al olvido del ser<sup>8</sup>.

En este listado de dificultades tampoco puede olvidarse el ataque a la idea misma de teoría del conocimiento desde el contexto del ataque a la idea de fundamentación última.

Es sabido que el planteamiento fundacionalista tradicional del saber filosófico es cuestionado hoy por líneas de pensamiento alentadas por Heidegger y Wittgenstein<sup>9</sup>. En el ataque a la idea de fundamentación son decisivos la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, el racionalismo crítico de Popper y H. Albert<sup>10</sup> y la filosofía del último Wittgenstein<sup>11</sup>.

Frente al planteamiento fundacionalista, se configura en la filosofía actual un nuevo esquema general, que con K. O. Apel puede denominarse «paradigma pragmático-hermenéutico»<sup>12</sup>. Este paradigma se encuentra en creciente expansión y ha hallado expresiones como la de R. Rorty en su *Philosophy and the mirror of nature*<sup>13</sup>. Precisamente en este libro R. Rorty propugna

5 Considero de gran interés, en este sentido, el libro de J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

6 Cf. I. Kant, *K.r.V.*, A XX, B XVII ss.

7 Cf. A. Keller, *Teoría general del conocimiento*, Herder, Barcelona, 1988, p. 58 (título original: *Allgemeine Erkenntnistheorie*, Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 1982).

8 Cf. A. Llano, *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona, 1984, pp. 18-19.

9 Ver sobre ello J. Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1992, p. 8.

10 Ver, por ejemplo, el trabajo de H. Albert, 'La posibilidad del conocimiento', en *Teorema*, XIV/1-2 (1987), 127-144. Albert —y el racionalismo crítico— se opone a la idea de fundamentación pero no a la idea de teoría del conocimiento, si bien sustituye la idea de fundamentación por la de explicación.

11 Cf. J. Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, o. c., 19-27.

12 *Ibid.*, 8.

13 Princeton University Press, New Jersey, U.S.A., 1979 (trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983).

muy enfáticamente la necesidad de que desaparezca la idea misma de una teoría del conocimiento <sup>14</sup>.

De todos modos tampoco puede decirse que la pretensión fundacionalista haya desaparecido totalmente del panorama del pensamiento actual. Así en *La transformación de la filosofía* <sup>15</sup>, K. O. Apel apuesta por la posibilidad de una fundamentación última y de una filosofía trascendental, si bien transformada lingüísticamente.

En todo caso la teoría del conocimiento sigue vigente en los actuales planes de estudio de las facultades de filosofía y el docente de esta materia se enfrenta con la necesidad de decidir lo que tiene que explicar.

Decíamos más atrás que no hay una teoría del conocimiento ya establecida, sino distintos enfoques de la misma. Sin embargo se estima que ciertas cuestiones competen al ámbito de una teoría del conocimiento, igual que ciertos problemas son considerados como específicamente filosóficos. No es difícil reconocer que una determinada cuestión constituye un problema de carácter gnoseológico o epistemológico <sup>16</sup>.

14 Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, o. c., 196-197, 287-288, 296.

15 Dos tomos, Taurus, Madrid, 1985 (título original: *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972).

16 Aquí utilizaremos indistintamente las expresiones «gnoseológico» y «epistemológico».

En realidad las dificultades de la teoría del conocimiento comienzan ya con la misma terminología. «Criteriología», «crítica», «epistemología», «gnoseología», «teoría del conocimiento» son todas ellas denominaciones para designar el estudio filosófico del conocimiento.

El término «criteriología», durante mucho tiempo clásico, se refiere al estudio de los criterios de verdad. El cardenal Mercier (1851-1926) elaboró detalladamente este aspecto, que en realidad hace coincidir con el problema general del conocimiento. Su obra capital, *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*, aparecida en 1884 e impresa por primera vez en 1899, fue traducida al español por F. Gallach Palés y publicada con el título de *Criteriología general o Tratado de la certeza*, Madrid, 1936. Sobre esta obra y la posición del cardenal Mercier ver F. van Steenberghen, *Epistemología*, Gredos, Madrid, 1962, pp. 25-27 (título original: *Epistémologie*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1947, segunda edición).

El término «crítica» alude, en su sentido estricto, al enfoque que adopta el planteamiento del conocimiento en la filosofía moderna. Ver este sentido del término, por ejemplo, en A. Keller, *Teoría general del conocimiento*, o. c., 106-108, quien distingue entre crítica y teoría del conocimiento. Ver también la noción de «criticismo», en su sentido estricto, en J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986 (reimpresión de la primera edición, 1982), p. 14 (título original: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968).

No obstante, la expresión «crítica» aparece también en autores y títulos que rechazan el planteamiento propio de la filosofía moderna. Por ejemplo, en R. Verneaux, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Herder, Barcelona, 1988 (octava edición) (título original: *Epistémologie générale ou Critique de la connaissance*, Beauchesne et ses fils, París, 1959). En este caso y en otros similares se procede a distinguir varios sentidos en el término «crítica»; ver R. Verneaux, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, o. c., 15 ss.; también A. Llano, *Gnoseología*, o. c., 11, 13, 19, 21.

La expresión «epistemología», aunque etimológicamente es equivalente a la expresión «gnoseología», hoy tiende a usarse en el sentido más restringido de filosofía o teoría de la ciencia. Más cer-

Lo que sí es más difícil es aunar en una cierta visión sistemática los problemas propios de una teoría del conocimiento; sobre todo si se intenta conjuntar no sólo los problemas más clásicos, sino también los problemas más recientes. Para ello es necesario perfilar alguna noción de teoría del conocimiento, que pueda servir de punto de partida e hilo conductor.

## 2. NOCIÓN DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Teniendo en cuenta que la constitución histórica de la teoría del conocimiento tiene lugar en la filosofía moderna<sup>17</sup>, cabe tomar como punto de referencia los caracteres con que se presenta en ese momento la reflexión sobre el conocimiento.

No es que la teoría del conocimiento deba reducirse a la filosofía moderna. Reflexiones sobre el conocimiento hay antes y después. Pero el planteamiento característico del conocimiento en la edad moderna, al menos parte del mismo, puede legítimamente proporcionar el punto de partida de la noción de teoría del conocimiento y el hilo conductor de su problemática.

En primer lugar, en la filosofía moderna la reflexión sobre el conocimiento aparece asociada a la idea de fundamentación. Y ello, en un doble sentido. Por un lado, en el sentido de que la investigación sobre el conocimiento adopta expresamente la forma de una indagación de los fundamentos que determinen lo epistemológicamente permitido. Por otro lado, pero en íntima relación con lo primero, en el sentido de que, planteada como investigación de los fundamentos de la pretensión de conocimiento, debe servir de fundamentación o legitimación de todo otro saber y de manera especial del saber metafísico.

cana a la lógica y a la historia de la ciencia, se considera que la epistemología es una rama de la filosofía independiente de la teoría del conocimiento. M. Bunge distingue entre el período clásico de la epistemología y la profesionalización de la misma. En el primero, que se extiende de Platón a Russell, la epistemología era sólo un capítulo de la teoría del conocimiento; el segundo comienza con el Círculo de Viena (cf. M. Bunge, *Epistemología*, Ariel, Barcelona, 1985, pp. 13-14).

Pero aún hoy sigue usándose «epistemología» como sinónimo de gnoseología y teoría del conocimiento; además de los títulos mencionados de F. van Steenberghe y de R. Verneaux, cabe citar el de J. Monserrat, *Epistemología y método de la psicología*, vol. 1: *Epistemología general*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1978, ver pp. 6, 8-9.

Las denominaciones que hoy tienden a imponerse son las de «gnoseología» y, sobre todo, su equivalente «teoría del conocimiento». La expresión «teoría del conocimiento» no surge hasta el siglo XIX. Cf. A. Diemer, 'Erkenntnistheorie I', en J. Ritter (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, Darmstadt, 1972, p. 683. Cf. también J. Habermas, *Conocimiento e interés*, o. c., p. 11. Sobre el origen de las expresiones «Erkenntnislehre» y «Erkenntnistheorie», ver también R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, o. c., 130-131, nn. 5 y 6.

17 Ver sobre ello, J. Muñoz Veiga, 'Sergio Rábade y la constitución histórica de la teoría del conocimiento', en *Anthropos*, 108 (1990) 48-50.

En segundo lugar, la reflexión sobre el conocimiento en la filosofía moderna plantea, a través de Kant, el problema de la constitución de la objetividad, es decir, el problema de la mediación del sujeto en la constitución de la misma.

### 2.1. *La validez del conocimiento y la búsqueda de fundamentos*

«Si construyésemos la discusión filosófica de la edad moderna bajo la forma de un proceso judicial, la única cuestión sobre la que éste tendría que pronunciarse sería: cómo es posible un conocimiento fiable»<sup>18</sup>.

El problema común a las gnoseologías de Descartes, Locke, Hume y Kant es el de la justificación de la pretensión de conocimiento.

Y lo más característico de la respuesta a ese problema es que dicha respuesta es orientada en el sentido de la búsqueda y establecimiento de los criterios o fundamentos, que determinen lo epistemológicamente aceptable. Tal es, en efecto, el sentido general de las ideas claras y distintas en Descartes, de la experiencia en Locke (ideas simples de la sensación y de la reflexión) y en Hume (impresiones) y de los juicios sintéticos *a priori* en Kant.

Como decimos, Descartes halla dichos fundamentos en las ideas claras y distintas. Así, comparando la primera certeza, la proposición «yo soy, yo existo»<sup>19</sup> con el punto de apoyo que pedía Arquímedes, encuentra en ella «lo que se requiere para estar cierto de algo»<sup>20</sup>. De manera que los caracteres de ese punto arquimediano servirán de criterio para decidir lo epistemológicamente aceptable: «En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco ... Y por ello me parece poder establecer desde ahora como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente»<sup>21</sup>. Por ejemplo, cuando en la quinta Meditación plantea el conocimiento de las cosas materiales, el primer paso consiste en «considerar sus ideas ... y ver cuáles son claras y cuáles son confusas»<sup>22</sup>. Claridad y distinción son para Descartes las condiciones *originarias* de toda certeza calificable como tal. Cabe subrayar la palabra *originarias*, porque el enfoque genético de la respuesta al problema de la validez del conocimiento es

18 J. Habermas, *Conocimiento e interés*, o. c., 11.

19 R. Descartes, *Meditaciones de prima philosophia*, en *Oeuvres*, publ. par Ch. Adam y J. P. Tannery, Vrin, Paris, 1964, t. VII, p. 25 (en lo sucesivo, *Meditaciones*, indicando a continuación el tomo y la página de la edición mencionada). La traducción de los textos sigue la versión castellana de Vidal Peña, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977.

20 R. Descartes, *Meditaciones*, VII, 35.

21 *Ibid.*, VII, 35.

22 *Ibid.*, VII, 63.

característico de las gnoseologías a que nos estamos refiriendo<sup>23</sup>; pero es característico, debido precisamente al enfoque fundamentalista de la respuesta al problema de la validez.

En Locke y en Hume la búsqueda de los fundamentos de la validez del conocimiento toma expresamente la forma de una investigación acerca del origen de nuestros conocimientos. El análisis de la génesis de estos es de carácter psicológico, pero lo que se trata de solventar con él es el problema de la validez de nuestros conocimientos. Sus gnoseologías se presentan como una investigación sobre el origen de nuestras ideas, con vistas a determinar el valor de éstas.

Según Cassirer, es con Locke «cuando por primera vez aparece con un sentido determinante la idea de que todos los conceptos deben ser reducidos al proceso de su nacimiento antes de que pueda decidirse acerca de su contenido y significación»<sup>24</sup>. La investigación sobre el nacimiento de nuestras representaciones no tiende a otra cosa que a lograr una pauta segura acerca de «su valor objetivo y del campo legítimo de su aplicación»<sup>25</sup>. En realidad, tal es el sentido de la crítica de Locke al innatismo: «La comprensión acerca del modo de adquirirlo es condición de toda certeza en cuanto a la posesión de nuestro conocimiento»<sup>26</sup>.

Locke y Hume apelan a la experiencia como origen y fundamento de la validez de nuestro saber: «he aquí —afirma Locke— el fundamento de todo nuestro saber, y de donde en última instancia se deriva: “las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles externos, o sobre las operaciones internas de nuestra mente, las cuales percibimos, y sobre las que reflexionamos nosotros mismos, son lo que proveen a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar”<sup>27</sup>. Éstas son las dos fuentes de conocimiento de donde parten todas las ideas que tenemos o que podemos tener de manera natural». Y Hume, tras establecer que las ideas derivan de las impresiones, escribe: «si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia) no tenemos más que preguntarnos

23 Cf. S. Rabade, *Descartes y la gnoseología moderna*, G. Del Toro, editor, Madrid, 1971, p. 187.

24 E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, II, F.C.E., Méjico, 1986 (tercera reimpression), p. 198 (primera ed., 1956; título original: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, II, Bruno Cassirer Verlag, Berlín, 1907).

25 *Ibid.*, 195.

26 *Ibid.*, 200-201. Sobre la crítica de Locke al innatismo, como expresión de la tendencia general de la Ilustración sobre los derechos ilimitados de la razón, cf. *ibid.*

27 J. Locke, *Essay on human understanding*, en *The Works of John Locke*, print. for Th. TeGG and al., London 1823: reprint by Scientia Verlag Aalen, Germany, 1963, vol. 1, pp. 82-83 (en lo sucesivo, *Essay*, seguido del número del volumen y la página de la edición mencionada). La traducción de los textos sigue la versión castellana de S. Rabade y M.ª E. García, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols., Editora Nacional, Madrid, 1980.

de qué impresión se deriva la supuesta idea, y si es imposible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha»<sup>28</sup>.

También en Kant está presente el enfoque genético del problema de la validez del conocimiento. Pero ya no se trata de un análisis psicológico, centrado en el examen del modo como van apareciendo las representaciones en la mente, sino lógico, esto es, que parte de los caracteres de necesidad y universalidad, como condiciones de la validez del conocimiento, de acuerdo con los cuales habrá que determinar el origen del conocimiento. Son esas condiciones exigidas al conocimiento las que le conducen en la Introducción a la *Crítica de la razón pura* a reconocer un doble origen en el conocimiento<sup>29</sup>. La validez del conocimiento (su necesidad y universalidad) sólo podrá justificarse mostrando lo *a priori* como fundamento constitutivo del primero. Kant encuentra la clave para una justificación semejante en los llamados juicios sintéticos *a priori*.

Ellos son los principios o fundamentos en los que debe basarse lo epistemológicamente aceptable. Por eso escribe Kant que «la tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?”»<sup>30</sup>. De ahí también que la respuesta a esa pregunta equivalga a una fundamentación de la matemática y la ciencia natural puras, por un lado, y sea la piedra de toque para decidir acerca de la posibilidad o no de la metafísica como ciencia, por otro. Kant insiste en que «la crítica sólo extiende su análisis hasta donde lo exige el examen completo del conocimiento sintético *a priori*»<sup>31</sup>; «los principios de la síntesis *a priori* ... constituyen nuestro único objeto a tratar»<sup>32</sup>; «por ésta última (la síntesis) existe, en realidad, toda la crítica»<sup>33</sup>.

Este nuevo enfoque dado por Kant al problema de la validez del conocimiento trae consigo, como veremos, una nueva forma de plantear y resolver el problema de la objetividad. Pero antes vamos a referirnos al otro aspecto en que la reflexión sobre el conocimiento aparece asociada a la idea de fundamentación.

Lo que hay detrás de la necesidad de establecer criterios seguros del conocimiento es una desconfianza en el saber recibido, en el caso de Descartes<sup>34</sup>, y

28 D. Hume, *An Enquiry concerning human understanding* (en lo sucesivo, *Enquiry*), en *The Philosophical Works*, print for T. H. Green and T. H. Grose, London 1882; reprint by Scientia Verlag Aalen, Germany, 1964, vol. 4, p. 17 (las referencias a Hume seguirán esta edición, indicando el número del volumen y la página). La traducción del texto sigue la versión castellana de J. de Salas Ortueta, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, quinta reimpresión (primera edición, 1980).

29 Ver especialmente, *K.r.V.*, A 1-2.

30 *Ibid.*, B 19.

31 *Ibid.*, A 14 / B 28.

32 *Ibid.*, A 12 / B 25.

33 *Ibid.*, A 14 / B 28.

34 El texto clásico, en este sentido, es esa especie de autobiografía que Descartes escribe en la primera parte de su *Discurso del método*.



un cuestionamiento de la metafísica, como forma real de conocimiento, en Hume<sup>35</sup>, en Kant<sup>36</sup>, e incluso en Locke<sup>37</sup>. La desconfianza en el saber recibido plantea a Descartes la tarea previa de buscar y establecer un método, para poder distinguir lo verdadero de lo falso<sup>38</sup>. La actual situación de la metafísica<sup>39</sup> exige, según Kant, con claros precedentes en Locke<sup>40</sup> y en Hume<sup>41</sup>, el previo «autoconocimiento» de la razón, con vistas a determinar tanto sus «pretensiones legítimas», como sus «arrogancias infundadas»<sup>42</sup>.

Ese autoconocimiento de la razón no es otro que el programa kantiano de una crítica de la razón pura. Puesto que la metafísica pretende que puede avanzar con meros conceptos, prescindiendo de toda experiencia<sup>43</sup>, Kant entiende por tal crítica «la de la facultad de la razón en general, en relación a todos los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*»<sup>44</sup>. En el curso de ese autoconocimiento Kant mostrará que, en efecto, la razón posee conocimientos *a priori*, pero que la validez objetiva de esos conocimientos independientes de toda experiencia radica en su función sintética en rela-

35 Los textos básicos desde ese punto de vista son la «Introducción» al *Tratado de la naturaleza humana* y la sección primera de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, titulada «De las distintas clases de filosofía».

36 Ver especialmente Prólogos a la primera y segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y «Prefacio» a los *Prolegómenos*.

37 El texto clásico, en ese sentido, es la «Epístola al lector», con que se abre el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

38 R. Descartes, *Discours de la méthode*, en *Oeuvres*, o. c., VI, 1-2, 10-22.

39 No se trata de una duda sobre la capacidad humana de conocer, como a veces se malinterpreta, sino de una duda acerca de del valor cognoscitivo de la metafísica existente. Kant lo deja claro en *K.r.V.*, B XVII: «... la pregunta fundamental continúa siendo ésta: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?, y no esta otra: ¿Cómo es posible la facultad de pensar misma?».

40 «Es mi intención investigar los orígenes, alcance y certidumbre del entendimiento humano, junto con los fundamentos y grados de creencias, opiniones y sentimientos» (J. Locke, *Essay*, «Introduction», 1, 1). Sobre la relación entre el planteamiento inicial del *Essay*, concretamente lo que se refiere a los límites del conocimiento, y el movimiento suscitado por las *Reglas de Descartes*, ver E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, o. c., 196-197. Según la regla VIII, «sería un vano empeño querer abarcar y medir la totalidad de las cosas; en cambio, sí tiene que ser posible el determinar completamente y con seguridad los límites del entendimiento, de los que tenemos conciencia en nosotros mismos» (R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, en *Oeuvres*, o. c., X, 398).

41 «Es imposible predecir qué cambios y progresos podríamos hacer en las ciencias si conociéramos por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar» (D. Hume, *A Treatise on human nature*, en *The Philosophical Works*, o. c., 1, 306-307. La traducción del texto sigue la versión castellana de F. Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, 2 vols., Editora Nacional, Madrid, 1977). Cf. también *Enquiry*, 4, 8-9.

42 I. Kant, *K.r.V.*, A XI-XII.

43 Cf. *ibid.*, B XIV.

44 *Ibid.*, A XII; cf. también A XIV y A XVII.

ción con la experiencia. Con ello quedarán determinados las «reglas y límites»<sup>45</sup> del uso del entendimiento.

Esto es justamente lo que la filosofía moderna plantea como tarea previa: la determinación de las reglas (criterios, fundamentos) y los límites de la facultad humana de conocer.

Así pues, la investigación sobre el conocimiento se plantea como introducción al filosofar, como fundamento y legitimación del mismo; «el discernimiento de lo que se puede saber» como fundamento de la filosofía es «la tesis que ha animado a la casi totalidad de la filosofía moderna desde Descartes a Kant»<sup>46</sup>. En el inicio de la modernidad filosófica y al hilo de su constitución como disciplina, la teoría del conocimiento adquiere la condición de *prima philosophia*<sup>47</sup>.

En su trabajo «Sobre el origen del término “teoría del conocimiento”» (Leipzig, 1876), Vaihinger sitúa el origen de esta disciplina en Locke, «el primer filósofo moderno para el que, en su opinión, estuvo definitivamente claro que “toda discusión metafísica y ética debió ir precedida de investigaciones epistemológicas”. Pero no por ello dejaba de reconocer a Kant su altamente elaborado protagonismo en la cristalización última del empeño»<sup>48</sup>. Por lo demás, cabe también retrotraer ese empeño fundamentante a Descartes. Descartes, Locke, Hume y Kant son los artífices de la «teoría clásica del conocimiento, en cuanto metaciencia sustantiva *sui generis*»<sup>49</sup>.

Por su pretensión fundamentante y a tenor de algunas determinaciones de la noción de metafísica<sup>50</sup>, puede hablarse incluso de un giro gnoseológico de la metafísica en la filosofía moderna; de manera que la constitución histórica de la teoría del conocimiento vendría a ser la sustitución del enfoque ontológico de la metafísica como filosofía primera por un enfoque gnoseológico. Si en la tradición metafísica que representa Aristóteles el énfasis de la filosofía recae

45 Ver *ibid.*, A XVI, donde Kant hace una llamada sobre la importancia para ello de la «Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento».

46 X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1991, p. 9. Sobre los argumentos de Hegel contra la crítica del conocimiento y las correcciones de Habermas a los mismos, ver J. Habermas, *Conocimiento e interés*, o. c., pp. 14 ss.

47 Cf. J. Muñoz Veiga, 'Sergio Rábade y la constitución histórica de la teoría del conocimiento', en o. c., p. 48. Ver también, S. Rabade, «Introducción» al *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de Locke, o. c., 19-20.

48 J. Muñoz Veiga, o. c., 49.

49 *Ibid.*, 48.

50 Así Descartes define la metafísica como la ciencia de los primeros principios del conocimiento (cf. R. Descartes, 'Principes' [traduction française], en *Oeuvres*, o. c., IX-2, 2). Para Kant la metafísica depurada por la crítica o única metafísica posible como ciencia consiste en el inventario sistemático de los conocimientos puros *a priori* (cf. *K.r.V.*, A XX, B XVIII-B XIX, B XXIV, A 841-B 869). Ver también su concepto escolar o académico de la filosofía en la «Introducción» a la *Lógica* (I. Kant, 'Logik', en *Kants gesammelte Schriften*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin, 1923, IX, 24).

sobre los fundamentos (primeras causas y principios) del ser, en la tradición que se inicia con Descartes el énfasis recae sobre los fundamentos del conocer.

Pero a diferencia de lo que sucedería en el neopositivismo<sup>51</sup>, la concentración de la filosofía en los fundamentos del conocer no tiene como consecuencia ni una posición de contraposición con la metafísica ni la reducción de la filosofía a metodología de las ciencias. Al contrario, la filosofía puede mantener su especificidad y posición dominante en relación con la ciencia precisamente en cuanto teoría del conocimiento, es decir, en tanto que indagación sobre los fundamentos de la pretensión de conocimiento, incluido el de la ciencia moderna; por tanto, como su fundamento<sup>52</sup>.

La teoría del conocimiento está tan asociada a la idea de fundamentación que la eliminación de la idea de fundamentación conlleva para algunos autores la eliminación de la idea misma de teoría del conocimiento. Tal es el caso de Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

A pesar de su posición enfrentada con la teoría del conocimiento, este texto de Rorty contiene importantes orientaciones acerca de la noción de teoría del conocimiento. La epistemología es, en efecto, la idea de la búsqueda de un marco neutro, permanente y común, que sirva de referente o criterio último para juzgar y evaluar las pretensiones de conocimiento y en virtud del cual los discursos puedan ser conmensurables<sup>53</sup>.

Pero esta idea, aunque es muy importante, no agota toda la problemática de la teoría del conocimiento, tal como es planteada por la filosofía moderna. Rorty hace interdependientes la idea de fundamentos del conocimiento y la concepción de éste como agrupación de representaciones en la mente o espejo de la naturaleza; pues esa idea del conocimiento lleva a pensar que algunas de esas representaciones son privilegiadas, es decir, más exactas y que, en consecuencia, constituyen los fundamentos del conocimiento: «la idea del conocimiento como representación exacta se presta naturalmente a que se entienda como que ciertas clases de representaciones, ciertas expresiones, ciertos procesos son “básicos”, “privilegiados” y tienen carácter de fundamentos»<sup>54</sup>.

Es cierto que la orientación mentalista del referente último de justificación es uno de los rasgos característicos de la filosofía moderna. Pero ello no implica —al menos, no en todos los casos— la concepción de la mente como

51 Ver R. Carnap, 'La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje', en o. c., 84.

52 En la idea de la especificidad de la teoría del conocimiento en relación con la ciencia en la filosofía moderna, debido a que la primera se presentaba como fundamento de la segunda, coinciden J. Habermas y R. Rorty (cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, o. c., 11-12 y R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, o. c., 128).

53 Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, o. c., pp. 196-197, 287-290, 315, 323, 343.

54 *Ibid.*, 290; cf. también 130, 154-155, 262.

un espejo y la concepción del conocimiento como representación exacta en ese espejo.

Es decir, si Rorty entiende la noción de representación en el sentido que sugiere el símil del espejo, esto es, como reflejo de las cosas en la mente, cabe objetar que ni esa noción de conocimiento ni la idea de fundamentos del conocimiento como representaciones privilegiadas es aplicable a la totalidad de los artifices de la teoría clásica del conocimiento. Es verdad que para estos la justificación es cuestión de una relación especial de las ideas (o palabras) con las cosas, y no de conversación o práctica social, como quiere Rorty<sup>55</sup>. Pero esa relación fundamentos (ideas)-cosas no en todos los casos es interpretada en el sentido de reflejo exacto de la naturaleza en el espejo de la mente. En Kant por ejemplo, los fundamentos del conocimiento sólo podrían llamarse representaciones en tanto que ubicados, por así decir, en la mente, pero ellos son anticipaciones del comportamiento de la naturaleza y no reflejos en el espejo de la mente.

En realidad a lo que conduce la idea de fundamentos y, aún más, la identificación de estos fundamentos en el sujeto cognoscente es justamente a lo contrario: a la transformación del problema de la objetividad, que dejará de ser interpretado como cuestión de reflejo de la naturaleza en el espejo de la mente. El sujeto va a aparecer como referente *constitutivo* de objetividad, y no como espejo (piénsese en Kant), abriéndose además la posibilidad de descubrir y reconocer en el sujeto del conocimiento diferentes referentes, constitutivos de ámbitos de objetividad —y en sentido más amplio, de racionalidad— diferentes (piénsese en Habermas).

En definitiva, a lo que conduce en la filosofía moderna la idea de un marco de fundamentación es a la otra gran problemática de la teoría del conocimiento, que es la constitución de la objetividad y la mediación del sujeto en la misma.

## 2.2. *La objetividad y la mediación del sujeto*

Según Cassirer, en la trayectoria general del problema del conocimiento se destacan dos tendencias en cuanto al modo de enfocar la cuestión.

La primera se desenvuelve dentro de la problemática de la antítesis yo-realidad. El conocimiento es llamado a superar la antítesis entre esos dos polos. Gracias al postulado de una igualdad o identidad originaria entre ambos, el conocimiento tendrá como resultado la adaptación y adecuación entre los dos polos<sup>56</sup>. «Lo mismo cuando el entronque se establece haciendo que el yo se someta y supedita a la coacción de las cosas, asimilándose la esencia de los

55 Cf. *ibid.*, 155, 161, 162, 165, 171, 177.

56 Cf., E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, o. c., 600-604.

objetos por medio de las sensaciones, que cuando se atribuye al espíritu mismo la capacidad necesaria para evocar por su propia virtud una imagen del ser que corresponda a la realidad absoluta, el resultado es siempre el mismo: la adaptación y la adecuación entre los dos polos separados del ser»<sup>57</sup>. Tal es el impulso básico de la teoría metafísica del conocimiento<sup>58</sup>.

Con los comienzos de la ciencia exacta la problemática se desvía del ser de las cosas al problema de la posibilidad y la certeza del conocimiento<sup>59</sup>. «Ahora ya no se trata de establecer la transición entre dos esferas separadas del ser, sino de analizar un determinado conjunto de *verdades* de tal modo, que salgan a la luz las condiciones de su validez ... El verdadero problema fundamental que se ventila no es ya el de saber si las representaciones dentro de nosotros reproducen inmediatamente una existencia exterior concreta, sino de ver si un determinado *testimonio* se ajusta realmente a los criterios y condiciones generales del auténtico conocimiento ... La verdad de una representación no depende ya, por tanto, de su contenido material ... sino del *marco de la fundamentación* en que se encuadre»<sup>60</sup>.

En la filosofía moderna, a través de la obra kantiana, la hegemonía de esta segunda tendencia tiene como resultado la transición de lo ingenuamente objetivo a lo subjetivamente objetivo.

Cierto que Descartes sitúa en el punto de partida el *cogito* o yo como pensamiento y que comienza estableciendo el criterio de claridad y distinción como el marco previo de fundamentación. Hasta aquí Descartes se sitúa en la segunda tendencia mencionada. Pero en la secuencia ulterior de las *Meditaciones* su insistente preocupación por asegurar la correspondencia de las ideas con la realidad trascendente a ellas y la apelación a Dios<sup>61</sup>, como garante de dicha conformidad, más bien sitúan a Descartes dentro de la primera perspectiva. El *cogito* cartesiano aún no se presenta como constitutivo de objetividad, aunque no faltan autores que tienden a trascendentalizar el *cogito* cartesiano<sup>62</sup>.

57 *Ibid.*, 601.

58 Cf. *ibid.*, 605.

59 Cf. *ibid.*, 605.

60 *Ibid.*, 607-608. Es interesante notar que ya en el Platón de la distinción entre la *δοξα* y la *επιστημη* (*Teeteto*, fundamentalmente) está presente esta segunda tendencia; en cambio es la primera tendencia la que domina en el Platón de la *αναμνησις* (*Fedón*, fundamentalmente). (Sobre la presencia de ambas tendencias en Platón y la mayor influencia de la tendencia metafísica a través del contexto religioso del neoplatonismo y de San Agustín, ver E. Cassirer, *o. c.*, 606-610).

61 También Locke, en lo que se refiere a las cualidades secundarias, apela a Dios como garante de la conformidad entre las ideas y la realidad exterior trascendente a ellas (cf. *Essay*, *o. c.*, 1, 98).

62 Parece que a ese tipo de interpretación tiende M. Gueroult, en *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Aubier, París, 1968. Sobre el sujeto y la objetividad en Descartes ver también S. Rabade, *Descartes y la gnoseología moderna*, *o. c.*, esp. pp. 58-59, 113, 189.

El paso a la segunda tendencia es dado por Kant. Es verdad que cuando Kant plantea la necesidad de una deducción trascendental de las categorías del entendimiento da la impresión de que se está moviendo en la perspectiva metafísica anterior. Pues la cuestión planteada es: «cómo se refieren esos conceptos a unos objetos que no han tomado de la experiencia»<sup>63</sup>; «cómo pueden tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar»<sup>64</sup>.

Según Kant, «dos son los modos según los cuales podemos pensar una necesaria concordancia de la experiencia con los conceptos de sus objetos: o bien es la experiencia la que hace posibles estos conceptos, o bien son estos conceptos los que hacen posible la experiencia. Lo primero no ocurre, por lo que hace a las categorías ... ya que ellas son conceptos *a priori* y, por ello mismo, independientes de la experiencia ... Consiguientemente, nos queda sólo la otra alternativa ..., a saber, que las categorías contengan, desde el entendimiento, las bases que posibiliten toda la experiencia en general»<sup>65</sup>.

Como es sabido, la deducción trascendental de las categorías o justificación de su validez objetiva consiste en mostrar a éstas como condiciones de posibilidad de la experiencia, es decir, del conocimiento necesario y universal de objetos. La noción clave es aquí la noción kantiana de síntesis, que significa combinación o conexión de lo diverso de la intuición según ciertas relaciones necesarias y universales, es decir, según las categorías del entendimiento, que no son sino reglas necesarias y universales de unidad o conexión.

En virtud de esa noción y de algunos supuestos que la acompañan (por ejemplo, la idea del conocimiento como «un todo de representaciones que se combinan y se comparan entre sí»<sup>66</sup> y el supuesto del carácter caótico de lo dado *a posteriori*, entre otros), Kant puede establecer el carácter legislador del entendimiento sobre la naturaleza<sup>67</sup>.

El siguiente texto recoge la respuesta y transformación kantianas del problema de la objetividad: «El principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetizan en una experiencia posible lo diverso de la intuición.

... las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad* de los objetos de la experiencia y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*»<sup>68</sup>.

63 I. Kant, *K.r.V.*, A 85 / B 117.

64 *Ibid.*, A 89 / B 122.

65 *Ibid.*, B 166-167.

66 *Ibid.*, A 97.

67 Aunque sólo como *natura formaliter spectata* (cf. *ibid.*, A 127-128, B 165, A 2166 / B 263). Sobre ello y la distinción que establece Kant entre la *natura formaliter spectata* y la naturaleza en sus leyes particulares, ver mi estudio, *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990, esp. pp. 39-46.

68 I. Kant, *K.r.V.*, A 158 / B 197.

Pero esta respuesta al problema de la objetividad sólo es comprensible a partir de la nueva perspectiva criticista de la revolución copernicana: en esta nueva perspectiva de lo que se trata es de la relación del conocimiento al marco previo de sus condiciones de validez. Ahora son las condiciones de validez del conocimiento las que determinan la objetividad; los objetos no existen por sí, sino que nacen del marco de fundamentación o condiciones de validez del conocimiento. Con ello el problema de la objetividad deja de ser un problema relativo a la correspondencia del conocimiento con un estado de cosas trascendente a él, para convertirse en una investigación acerca de las reglas de la constitución de la objetividad. Como estas reglas radican, según Kant, en el sujeto, el fundamento de la objetividad es trasladado del objeto trascendente al sujeto cognoscente.

La conquista kantiana del sujeto sigue viva en corrientes y autores importantes del pensamiento actual, que, frente al dogmatismo objetivista de signo positivista, tratan de rescatar el papel del sujeto en la constitución de la objetividad; aunque ya no se trate de una conciencia de carácter meramente lógico al estilo kantiano.

En *Conocimiento e interés* Habermas hace de la constitución de la objetividad el problema genuino de una teoría del conocimiento.

En su crítica al positivismo reprocha a éste el haber eliminado la teoría del conocimiento, sustituyéndola por una teoría de la ciencia. El positivismo elimina la teoría del conocimiento porque, reduciendo el conocimiento posible a la ciencia moderna, suprime por carente de sentido «la cuestión trascendental acerca de las condiciones de un conocimiento posible»<sup>69</sup>.

Según Habermas, la supresión de la teoría del conocimiento y su sustitución por una teoría de la ciencia «se pone de manifiesto cuando el sujeto cognoscente deja de funcionar como sistema referencial»<sup>70</sup>. En la perspectiva de la teoría del conocimiento, la consideración del sujeto como marco referencial hace que el problema de la validez del conocimiento sólo pueda decidirse en relación con una síntesis. En cambio, la teoría de la ciencia prescinde de la cuestión del sujeto del conocimiento y se centra directamente en las reglas de construcción y comprobación de las teorías científicas.

El positivismo, al rebajar la teoría del conocimiento a mera metodología, prescinde de la problemática de la constitución del mundo y se instala en un ingenuo objetivismo: «La posición positivista oculta la problemática de la constitución del mundo. *El sentido del conocimiento mismo se convierte en irracional* —en nombre del conocimiento riguroso— pero, con ello nos instalamos en la ingenua posición de que el conocimiento describe, sin más, la realidad. A esta posición pertenece la teoría de la verdad como copia, según la cual ha

69 J. Habermas, *Conocimiento e interés*, o. c., 75.

70 *Ibid.*, 76.

de ser comprendida como isomórfica la correspondencia, unívoca y reversible, de enunciados y estados de cosas ... El objetivismo, pretendiendo que las ciencias reflejan un en-sí de hechos legalmente estructurados, oculta de este modo la constitución previa de los hechos»<sup>71</sup>.

En suma, la consideración del modo como se plantea la reflexión sobre el conocimiento en el momento de la constitución histórica de la teoría del conocimiento arroja la siguiente noción de ésta: la teoría del conocimiento tiene la pretensión de establecer un marco fundamental, desde el cual justificar lo epistemológicamente permisible; a su vez, la referencia del conocimiento al marco de su fundamentación plantea el problema de la constitución de la objetividad. Validez del conocimiento y objetividad son los problemas medulares de una teoría del conocimiento.

### 3. PROBLEMÁTICA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

En los problemas de la validez y de la objetividad hay implicados una serie de aspectos, cuyo planteamiento y desarrollo constituye la temática propia de una teoría del conocimiento.

#### 3.1. *La verdad, el origen y los límites del conocimiento*

Estos problemas pueden interpretarse como expresión del problema general de la validez del conocimiento.

Para algunos autores el punto de vista propio de la teoría del conocimiento es el de la validez, evaluación y justificación de los conocimientos<sup>72</sup>.

Esta perspectiva establece, según algunos, una cierta demarcación entre la teoría del conocimiento y la psicología; esta última se interesa más por el proceso real de los actos y resultados cognoscitivos que por la evaluación de los mismos<sup>73</sup>. Se trata de «la distinción entre *quaestio facti* y *quaestio iuris*, es decir, la cuestión de si algo es (y cómo es) y la de si es correcto (con qué razón y derecho cuenta). Investigar cuáles son las formas de conocimiento que se dan y cómo se relacionan con otros actos psíquicos (*quaestio facti*) sería el cometido de la psicología cogni-

71 *Ibid.*, 77-78.

72 Ver, por ejemplo, K. Ajdukiewicz, *Introducción a la filosofía. Epistemología y metafísica*, Cátedra, Madrid, 1986, pp. 21-22 (título original: *Zagadnienia i Kierunki Filozofii. Teoria Poznania-Metafizyka*); J. Dancy, *Introducción a la epistemología contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 15 (título original: *An Introduction to Contemporary Epistemology*, 1985); A. Keller, *Teoría general del conocimiento*, o. c., 54-55; S. Rabade, *Estructura del conocer humano*, G. del Tor, editor, Madrid, 1969, segunda ed., pp. 10-11 (primera ed., 1966).

73 Cf. K. Ajdukeiwicz, *Introducción a la filosofía. Epistemología y metafísica*, o. c., 21-22.



tiva; mientras que la cuestión de qué valor tiene cualquier conocimiento sería una cuestión *teóricocognitiva* (que a su vez debería determinar lo que en este contexto significa “valor”). Una distinción semejante media entre génesis y validez (alemán: *Genesis - Geltung*), por la que hay que diferenciar el problema de la aparición u origen de una cosa del otro problema que consiste en saber si algo es válido»<sup>74</sup>.

En el problema de la validez están involucrados problemas tan clásicos como el de la verdad y la certeza, el del origen o las fuentes y el de los límites del conocimiento.

En la actualidad el problema de la verdad remite a un amplio y complicado debate sobre las distintas teorías de la verdad: desde la teoría clásica de la verdad como «adecuación del intelecto y la cosa»<sup>75</sup> hasta la teoría de la verdad como consenso, pasando por las teorías de la verdad de orientación lingüístico-analítica, como la teoría semántica de la verdad de A. Tarski, la teoría de la verdad como coherencia y la teoría pragmática de la verdad, entre otras<sup>76</sup>.

Desde el punto de vista del problema de la justificación del conocimiento, el problema de la verdad es fundamentalmente el problema del criterio de verdad, problema que, a su vez, plantea el de su relación con el criterio de certeza<sup>77</sup>. Según Hartmann, el problema del criterio de verdad es el problema de cómo *reconocer* la existencia de conocimiento, el problema de «la conciencia de verdad», un «saber que se sabe»<sup>78</sup>.

El segundo problema mencionado, el del origen del conocimiento, puede tener un carácter psicológico o un carácter epistemológico<sup>79</sup>. Desde el punto de vista del problema de la validez, la cuestión del origen del conocimiento no equivale a la de la génesis o proceso real de formación de los contenidos noéticos, que sería su versión psicológica, sino a la cuestión de los fundamentos que determinan su validez; en su versión epistemológica, se trata de definir «en qué debería estar basado el conocimiento y los métodos a través de los que debería ser logrado»<sup>80</sup>. Con frecuencia ambos aspectos han sido confundidos;

74 A. Keller, *Teoría general del conocimiento*, o. c., 55.

75 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 21, a. 2.

76 Una presentación de estas teorías puede verse en K. Ajdukiewicz, *Introducción a la filosofía. Epistemología y metafísica*, o. c., 22-32; J. Danci, *Introducción a la epistemología contemporánea*, o. c., 132-164; A. Keller, *Teoría general del conocimiento*, o. c., 117-124; J. Millas, *Idea de la filosofía. El conocimiento*, o. c., t. II, 374-497.

77 Sobre la conexión del problema de la verdad con el del criterio ver J. Millas, *Idea de la filosofía. El conocimiento*, o. c., t. II, 374. Sobre la temática del criterio, ver S. Rabade, *Estructura del conocer humano*, o. c., 223-244.

78 N. Hartmann, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, t. I, Losada, Buenos Aires, 1957, p. 89 (título original: *Gründzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921).

79 Ver esta doble versión del problema en K. Ajdukiewicz, *Introducción a la filosofía. Epistemología y metafísica*, o. c., 37-40.

80 *Ibid.*, 22.

un caso paradigmático en este sentido es el empirismo clásico. R. Rorty, por ejemplo, reprocha a la epistemología tradicional, especialmente a Locke, el haber confundido las cuestiones relativas a la justificación con el proceso causal de adquirir el conocimiento<sup>81</sup>.

Al racionalismo, empirismo, intectualismo y apriorismo, como posiciones clásicas sobre el origen del conocimiento, hay que añadir la más reciente del operacionalismo: «Recientemente llegamos a reconocer como significativa sólo la expresión cuyo significado nos proporciona un método capaz de aplicarla a los objetos, es decir, que nos permita decidir si estos objetos pueden o no ser definidos por esa palabra. Este postulado, que es el lema del operacionalismo actual, se mostró muy provechoso para el desarrollo de las ciencias naturales»<sup>82</sup>.

En la controversia entre racionalismo, apriorismo y empirismo destaca el debate sobre cuestiones como los juicios sintéticos *a priori*, el carácter de las afirmaciones matemáticas, las diferentes formas de experiencia (como la experiencia sensorial y la introspección, por un lado, y la husserliana intuición de las esencias, por otro)<sup>83</sup>.

Dentro del problema del origen del conocimiento se plantea también la cuestión de si, además del conocimiento racional, hay otras formas de conocimiento, como la intuición e incluso la mística<sup>84</sup>.

El tercer problema, el de los límites del conocimiento, se relaciona, en primer lugar, con la cuestión de los criterios que determinan lo epistemológicamente aceptable. Así, en Kant el problema de si es posible el conocimiento metafísico, es decir, un conocimiento más allá de la experiencia, sólo podrá resolverse apelando al marco previo de las condiciones que hacen posible el conocimiento válido, que en este caso adopta la forma de una crítica de la razón<sup>85</sup>.

En segundo lugar, especialmente desde la filosofía moderna, uno de los aspectos centrales de la problemática de los límites del conocimiento concierne a la cuestión de la trascendencia del mismo: «si el sujeto cognoscente puede trascenderse a sí mismo en el acto de la cognición, si puede trascender sus propios límites»<sup>86</sup>.

81 Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, o. c., 134 ss.

82 K. Ajdukiewicz, *Introducción a la filosofía. Epistemología y metafísica*, o. c., 22. Sobre el operacionalismo, ver también I. Copi, *Introducción a la lógica*, EUDEBA, Buenos Aires, 1990 (trigésimo primera ed.), p. 152 (título original: *Introduction to Logic*, MacMillan Publishing Co. Inc., Nueva York, 1953).

83 Ver sobre ello, K. Ajdukiewicz, *Introducción a la filosofía. Epistemología y metafísica*, o. c., 40-58.

84 Ver *ibid.*, 58-62.

85 Ver este punto de vista en S. Rabade, *Estructura del conocer humano*, o. c., 244 ss.

86 K. Ajdukiewicz, *Introducción a la filosofía. Epistemología y metafísica*, o. c., 63.

En tercer lugar, el problema de los límites del conocimiento se relaciona con el de las mediaciones del conocer, tanto las que se refieren a las estructuras cognoscitivas del sujeto<sup>87</sup>, como a mediaciones de otra índole, a las que aludiremos más adelante.

Pero la cuestión de la trascendencia del conocimiento y la de las mediaciones del conocer nos introducen en otra serie de problemas, que nosotros vamos a encuadrar dentro de la otra gran problemática de la teoría del conocimiento, que es la problemática de la objetividad.

### 3.2. Los planteamientos metafísico y crítico de la objetividad

N. Hartmann señala que «la cuestión propiamente medular del conocimiento»<sup>88</sup> es «la relación como tal entre sujeto y objeto»<sup>89</sup>. Éste es el problema del conocimiento «en sentido estricto que, a diferencia de lo psicológico, lógico y ontológico, cabría calificar de lo gnoseológico propiamente dicho»<sup>90</sup>. Siguiendo la pauta de Hartmann, algunos autores subrayan que es el estudio del conocimiento desde el punto de vista de la relación misma sujeto-objeto lo que funda la especificidad de la teoría del conocimiento respecto de otras disciplinas que también tienen que ver con el conocimiento<sup>91</sup>.

Planteadas la teoría del conocimiento como estudio del conocimiento desde el punto de vista de la relación sujeto-objeto y teniendo en cuenta el papel del sujeto tras la pérdida del realismo gnoseológico, el problema que salta al centro de la preocupación epistemológica es el problema de la objetividad.

En el problema de la objetividad caben dos planteamientos: uno que podríamos llamar metafísico, y otro que podríamos llamar crítico. En su planteamiento metafísico el problema de la objetividad alude a la tradicional pretensión del conocimiento de ser conocimiento de alguna realidad. En su planteamiento crítico se trata del problema de la mediación del sujeto en la constitución de la objetividad.

En la versión metafísica del problema de la objetividad la cuestión central es la clásica cuestión de la trascendencia del conocimiento: «si es posible conocer realidades distintas a las de nuestra propia conciencia y sus representaciones: lo tras-

87 Sobre la conexión entre los límites del conocimiento y el *a priori*, ver S. Rabade, *Verdad, conocimiento y ser*, Gredos, Madrid, 1974 (segunda ed.), pp. 200 ss. (primera ed., 1965); también, *Estructura del conocer humano*, o. c., 90.

88 N. Hartmann, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, I, o. c., 32.

89 *Ibid.*, 39. En su fenomenología del conocimiento esta relación se muestra como esencial al conocimiento (cf. *ibid.*, 64-115).

90 *Ibid.*, 32.

91 Ver, por ejemplo, J. Hessen, *Teoría del conocimiento*, o. c., 21 y 29-31; también, J. Millas, *Idea de la filosofía. El conocimiento*, I, o. c., 100, y II, 186.

cedente es aquí lo *extrasubjetivo*»<sup>92</sup>. Es sabido que realismo e idealismo gnoseológicos constituyen las dos respuestas históricas extremas a este problema<sup>93</sup>.

La cuestión de la trascendencia gnoseológica puede plantearse como estudio de los contenidos noéticos y de las estructuras cognitivas en su referencia a lo real. Cabe preguntarse si los contenidos noéticos y las estructuras cognitivas no postulan por sí mismos la trascendencia del conocer. En este sentido, es fundamental un estudio de nociones como «representación», «intencionalidad» y «*a priori* sintético».

El término «representación», con el cual cabe designar los contenidos noéticos en general, no tiene por qué tomarse en el sentido de imagen, copia o reproducción; puede aplicarse a los contenidos de conciencia en su función referencial o intencional, en virtud de la cual se muestran como señal o indicio de algo trascendente<sup>94</sup>. La intencionalidad establece que no hay un sujeto sin mundo, como no hay un mundo sin sujeto, si bien no decide de antemano el estatuto ontológico del objeto. El *a priori*, tal como lo entendió Kant, es independiente de la experiencia, pero supone un ser afectada nuestra sensibilidad por las cosas, sensación, si cuya diversidad no podría el *a priori* ejercer su función sintética. El interés de todas estas nociones radica en que, al mismo tiempo que establecen la interdependencia sujeto-mundo, postulan por sí mismas la trascendencia del conocer.

Pero la intencionalidad, tal como la entendió Husserl, no comporta sólo una función de trascendencia, sino también una función constitutiva y objetivante. Por otro lado, destacar del *a priori* sintético su función de trascendencia, si bien es posible, significa, hasta cierto punto, distorsionar el pensamiento de Kant.

Kant no sitúa el *a priori* sintético en la perspectiva metafísica en la que se mueve la cuestión de la trascendencia del conocer, sino en la nueva perspectiva criticista, inaugurada por la revolución copernicana. Como decíamos más atrás, en esta nueva perspectiva ya no se trata del problema relativo a la correspondencia del conocimiento con un estado de cosas trascendente a él (*extrasubjetivo*), sino de la relación del conocimiento al marco previo de sus condiciones de validez. Para esta nueva perspectiva los objetos no son independientes del conocimiento, sino que resultan constituidos desde las condiciones de validez de éste. Con ello el problema de la objetividad pasa a ser el problema de la *constitución* de la objetividad.

Así pues, cabe hablar de un planteamiento metafísico del problema de la objetividad, que también podríamos llamar trascendente y precrítico, entendiendo «trascendente» en el sentido gnoseológico apuntado, y de un planteamiento

92 A. Llano, *Gnoseología*, o. c., 94.

93 Una presentación de las mismas puede verse, por ejemplo, en K. Ajdukiewicz, *Introducción a la filosofía. Epistemología y metafísica*, o. c., 63-73; también A. Llano, *Gnoseología*, o. c., 94-121.

94 Ver este sentido del término en J. Millas, *Idea de la filosofía. El conocimiento*, II, o. c., 199-201.

crítico o criticista, que también podríamos llamar trascendental, entendiendo «trascendental» en el sentido kantiano de investigación o teoría del *a priori* <sup>95</sup>.

### 3.3. Conocimiento y lenguaje

Consideramos que una teoría del conocimiento no puede renunciar al descubrimiento kantiano de la mediación del sujeto en la constitución de la objetividad. Esto no quiere decir que una teoría del conocimiento tenga que ser estrictamente kantiana; puede ser simplemente de un cierto corte kantiano.

En Kant el sujeto del conocimiento viene a ser un conjunto —o el fundamento de un conjunto— de funciones o reglas de enlace de carácter lógico-trascendental. Una parte importante de la reflexión filosófica contemporánea acepta la herencia kantiana de la intervención del factor subjetivo en la constitución de la objetividad; pero ello no significa para muchos de ellos asumir también el modo como Kant entiende el sujeto del conocimiento. Una teoría del conocimiento puede y debe complementar el marco referencial lógico-trascendental kantiano con otros marcos referenciales, puestos de manifiesto por la reflexión filosófica reciente. Dicho de otro modo, la intervención del factor subjetivo abarca también otros aspectos.

Uno de esos aspectos es el lenguaje. ¿Es el lenguaje meramente un acto reflejo, de representación de la realidad, o es también un acto de creación de la imagen de la realidad y, en tal caso, interviene activamente en el proceso del conocimiento?

Tradicionalmente el lenguaje era considerado como un código tradicional de signos de los conceptos. Del lenguaje se destacaba y situaba en primer plano su función de significación, sin que se viera su función creadora y reveladora de sentido. Esto segundo tiene lugar a finales del siglo XIX, fundamentalmente a través de la obra de Humboldt.

En las líneas de pensamiento representadas por Herder, Humboldt, la teoría de los campos y, dentro del neokantismo, Cassirer, tiene lugar una sustitución de la crítica trascendental de la conciencia por la crítica del lenguaje. El *a priori* de la conciencia es sustituido por el apriorismo lingüístico <sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Sobre la noción kantiana de «trascendental», ver *K.r.V.*, B 25, A 12-13 / B 26, A 13 / B 27. Sobre el conocimiento trascendental como una «teoría del *a priori*», ver H. Vaihinger, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Nueva York-Londres, 1976, I, p. 477; cit. por O. Höffe, *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986, pp. 64-65 (título original: *Immanuel Kant*, Verlag C.H. Beck, Munich, 1983).

<sup>96</sup> Ver todas esas líneas en A. Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, Grijalbo, México, 1975 (segunda ed.), pp. 15-65 (título original: *Jezik a Poznanie*, Varsovia, 1964). Para una breve perspectiva histórica sobre el papel del lenguaje en el conocimiento hasta Humboldt, cf. A. Agud, 'Enfoques modernos y postmodernos en la Lingüística', en *En torno a la filosofía natural de Newton. Crisis de la modernidad*, III y IV. Encuentros de la Sociedad castellano-leonesa de filosofía, Salamanca, 1991, pp. 117-124.

En la línea del marxismo, A. Schaff defiende la tesis de la relación del conocimiento con la praxis social, a través del lenguaje: «El lenguaje se ha formado socialmente sobre la base de determinada praxis social, es el reflejo de una situación fáctica determinada y la respuesta a las necesidades prácticas relacionadas con ella. Pero una vez formado ejerce su influencia sobre el conocimiento humano, desempeña un papel activo en él»<sup>97</sup>.

Línea fundamental en el siglo XX es la dirección hermenéutica, relativamente contrapuesta a las orientaciones analítica y neopositivista. Entre los esquemas epistemológicos de la nueva hermenéutica cabe destacar, por su repercusión para la teoría del conocimiento, los siguientes: 1) todo conocer es un interpretar; con ello cae la vieja distinción entre el conocimiento (objetivo) y las interpretaciones (subjetivas), el dualismo entre hechos y valores; hay una coimplicidad del sujeto en el objeto<sup>98</sup>; la raíz trascendental del conocimiento está en los pre-juicios (intereses, diría Habermas)<sup>99</sup>, en la pre-comprensión<sup>100</sup>; 2) la reinterpretación de lo real como lenguaje; sujeto y objeto, hombre y mundo, hallan en el lenguaje su unidad originaria, aspectos que conducen a la sustitución de la tradicional pretensión de la verdad absoluta por una verdad en proceso y perspectivización, lograda dialógicamente<sup>101</sup>. A estos esquemas epistemológicos puede añadirse la gran preocupación de la neohermenéutica por la idolatría de lo científico-técnico; su denuncia a los intentos de transferir el ideal de objetividad de la ciencia natural a la hermenéutica y la consiguiente preocupación por la fundamentación metodológica de las ciencias humanas<sup>102</sup>.

Dentro de la problemática conocimiento y lenguaje, y dentro también de la dirección hermenéutica, hay que incluir la propuesta de Apel<sup>103</sup> de una nueva filosofía trascendental, basada en el *a priori* de la comunidad de comunicación. Apel asume, transformándolos, el programa kantiano de una filosofía trascendental y la idea de un sujeto trascendental del conocimiento. La transformación

97 A. Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, o. c., 252.

98 Cf. A. Ortiz-Oses, 'Hermenéutica filosófica', en *Estudios Filosóficos*, 95 / XXXIV (1995), 65 ss.

99 Nosotros nos referiremos a la teoría habermasiana de los intereses del conocimiento en la siguiente sección de este trabajo. Dentro de la hermenéutica, suele clasificarse a Habermas, junto a Apel, bajo el epígrafe «hermenéutica crítica»; otras modalidades serían: la «hermenéutica metódica», como la representada por F. Schleiermacher, W. Dilthey, E. Betti; la «hermenéutica filosófica», la representada por H. G. Gadamer, y la «hermenéutica semiológica», con P. Ricoeur, como uno de sus exponentes.

100 Cf. E. Chavarri, «Introducción» a *Estudios Filosóficos*, o. c.

101 Ver la referencia a Gadamer en este sentido en L. Garzalga, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 150-151; también, A. Ortiz-Oses, 'Hermenéutica Filosófica', en o. c., 67.

102 Cf. L. E. Santiago Guervos, 'La Hermenéutica metódica', en *Estudios Filosóficos*, o. c., 52-53.

103 Ver su clasificación en la hermenéutica en *supra*, nota 99.

consiste en la incorporación a la filosofía trascendental de la gran adquisición de la filosofía de este siglo: el reconocimiento del valor trascendental del lenguaje y de la comunidad lingüística.

Apel afirma explícitamente la posibilidad de suministrar «algo así como una fundamentación última, tanto de la filosofía teórica y práctica como de la ciencia»<sup>104</sup>. Cree posible suministrar dicha fundamentación «mediante una filosofía trascendental que responda a la pregunta por las condiciones de posibilidad y validez de las *convenciones* (convenios)»<sup>105</sup>. Su filosofía trascendental supone una transformación de la filosofía trascendental clásica de la conciencia.

Apel expresa así el aspecto fundamental de la filosofía trascendental transformada: «Se trata de la “pre-estructura” hermenéutica de una filosofía trascendental, que no parte —como el idealismo trascendental kantiano— de la hipóstasis de un “sujeto” o “conciencia en general” como garante metafísico de la validez intersubjetiva del conocimiento, sino que parte del siguiente supuesto: dado que “uno solo y una sólo vez” no puede seguir una regla (Wittgenstein), estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo, aunque cada uno de nosotros deba comprenderse en el mundo por su cuenta y llagar a conocimientos válidos sobre las cosas y sobre la sociedad en virtud de esa pre-comprensión. En esta concepción que implica una teoría *consensual* del acuerdo lingüístico acerca del *sentido* y de la posible verdad, radica, a mi juicio, la superación del “solipsismo metódico” que ha desorientado a la teoría filosófica del conocimiento, al menos desde Ockham y Descartes, hasta Husserl y Russell. No se puede lograr una conciencia cognoscitiva sobre algo *en tanto que* algo, o sobre *sí mismo* como persona, que pueda identificarse indicando el yo, sin participar ya, junto con la “producción intencional”, en un proceso lingüístico interpersonal de acuerdo intersubjetivo. Por tanto para mí la “evidencia” sólo puede *considerarse* como “verdad” en el marco del consenso interpersonal. En este sentido, la filosofía trascendental transformada hermenéuticamente parte del *a priori* de una *comunidad real de comunicación*, que, para nosotros, es prácticamente idéntica al *género humano* o la sociedad.

Pero si cada uno por su cuenta tiene que poder percatarse con “evidencia” de la necesidad de un acuerdo en la comunidad real de comunicación —y la filosofía no puede renunciar a esta exigencia— entonces debemos presuponer claramente que, en cierto modo, cada uno debe poder anticipar en la auto-comprensión que realiza mediante el pensamiento el punto de vista de una *comunidad ideal de comunicación*, que todavía tiene que construirse en la sociedad real»<sup>106</sup>.

Frente a los que niegan la posibilidad de una fundamentación última, Apel declara que «mediante la *reflexión trascendental* sobre las condiciones de

104 K. O. Apel. *La transformación de la filosofía*, I, o. c., 8.

105 *Ibid.*, 8.

106 *Ibid.*, 55-57.

*posibilidad y validez de la comprensión* hemos alcanzado, a mi juicio, algo así como un punto cartesiano de *fundamentación última* filosófica»<sup>107</sup>.

### 3.4. *Antropología del conocimiento*

Bajo el epígrafe «antropología del conocimiento»<sup>108</sup>, cabe tomar en consideración una serie de líneas de pensamiento, que, además de aportar nuevas perspectivas al problema de la objetividad, suponen la ampliación de la teoría del conocimiento como crítica de la naturaleza a la teoría del conocimiento como crítica de la sociedad.

En la sección anterior veíamos que la objetividad del conocimiento es tematizada en la filosofía actual desde el lenguaje y, en conexión con él, desde la hermenéutica. El problema de la objetividad es tematizado en la actualidad también desde la perspectiva de los intereses del conocimiento y desde la perspectiva de los condicionamientos socioculturales e históricos del mismo. La teoría marxista del conocimiento insiste en los aspectos sociológicos de éste. El conocimiento no es un proceso puramente individual, sino producto de la especie, de la sociedad, cuyos intereses influyen en la interpretación de la realidad. En la crítica social de Marx se inspira la Escuela de Frankfurt; para esta orientación, el conocimiento no se agota en la crítica de la naturaleza, sino que se presenta además como crítica de la sociedad<sup>109</sup>.

La «epistemología antropológica» tiene como objeto el «análisis de la función del conocimiento para la vida integral del hombre»<sup>110</sup>. Se trata de «estudiar si el conocimiento es, y cómo, característico del hombre en cuanto hombre y en qué consiste su papel de cara precisamente al hombre como tal»<sup>111</sup>.

107 *Ibid.*, 58.

108 En la obra mencionada Apel hace abundantes alusiones a ésta.

109 Cf. J. Monserrat, *Epistemología y método de la psicología científica*, vol. I: *Epistemología general*, o. c., 26-27.

110 *Ibid.*, 8; cf. también p. 117. Según este autor, la epistemología fundamental o teoría fundamental del conocimiento, que, en su opinión, debe preceder a las epistemologías de las ciencias particulares, se estructura en dos partes: 1) la epistemología general, que estudia la naturaleza del conocimiento y sus tipos (inconsciente, ordinario y crítico-racional o científico), y 2) la epistemología antropológica, que se centra en el papel del conocimiento para la vida integral del hombre, y que estudia aspectos como conocimiento e interés y las aportaciones de la sociología del conocimiento.

111 A. Keller, *Teoría general del conocimiento*, o. c., 53. Keller llega a esta determinación de la teoría del conocimiento sustituyendo el enfoque ontológico del objeto formal de la filosofía (el ser en cuanto ser) por un enfoque antropológico: la filosofía es la «ciencia que no se deja encasillar en ningún sector parcial de lo cognoscible, sino que lo cuestiona todo y lo analiza en el aspecto de lo que importa al hombre en cuanto hombre» (*ibid.*, 52). Este autor establece una distinción entre crítica del conocimiento y teoría del conocimiento: «Mientras que la teoría del conocimiento quiere analizar de forma amplísima todo el conocimiento desde el aspecto específico de su importancia para el hombre, la crítica del conocimiento se interesa sobre todo —y esto es tipi-



Pertencen al planteamiento de una antropología del conocimiento declaraciones como las siguientes. «Como todo problema, el del conocimiento, supone e implica toda una historia relacionada en gran parte con el desarrollo de las ciencias, de los métodos experimentales, el avance de la matemática, el desarrollo elevado de las ciencias naturales, la insurgencia de las ciencias sociales, etc. Dentro de las actuales circunstancias del elevado desarrollo científico y tecnológico se hace cada vez más claro las implicaciones de este saber sobre las culturas, al mismo tiempo que los desarrollos ambiguos en su uso y utilización dentro de las estrategias políticas de la dominación. De ahí el marcado acento crítico sobre el conocimiento y la utilización de las ciencias, cuando éstas pretenden erigirse en instancias totalmente autónomas o cuando se postulan tesis discutibles como la exigencia de neutralidad en sus desarrollos metodológicos o su concepción puramente positivista»<sup>112</sup>.

En este contexto el pensamiento de Habermas es de gran importancia. Según Habermas, la ciencia y la técnica están ejerciendo una función ideológica; y el correlato teórico de dicha ideologización es el positivismo<sup>113</sup>. El positivismo significa para Habermas «la consagración de la *metodología típica* de las ciencias de la naturaleza, como única forma posible de conocimiento científico»<sup>114</sup>.

El positivismo significa la sustitución de la teoría del conocimiento por una teoría de la ciencia y, paralelamente, la sustitución del sujeto cognoscente por el método de investigación. Para el positivismo el sentido del conocimiento aparece definido por los logros obtenidos por el desarrollo científico, gracias a la metodología empleada, y no por la referencia al sujeto cognoscente. Emancipadas del sujeto, las ciencias aparecen ante él disfracadas de un engañoso velo de objetivismo. Con esta postura se vuelve a caer en aquel objetivismo precrítico anterior a Kant y típico de la metafísica tradicional, que presupone ingenuamente la existencia de un mundo objetivo, estructurado independientemente del sujeto cognoscente<sup>115</sup>.

Habermas se propone arrancarles ese velo de falsa objetividad y poner al descubierto el enraizamiento de las ciencias en la historia de la configuración

co de la edad moderna— por separar los conocimientos verdaderos y ciertos de los falsos y engañosos» (*ibid.*, 59). Para algunas precisiones sobre el aspecto en que la teoría del conocimiento ha de estudiar el conocimiento humano, ver *ibid.*, 55, 70-71, 77-81, 80-81, 84, 196-199.

112 E. Rodríguez Albarracín, *Introducción a la filosofía. Perspectiva Latinoamericana*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1988, pp. 150-151.

113 Ver sobre ello el estudio de E. M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Tecnos, Madrid, 1978, pp. 65-76.

114 *Ibid.*, 75.

115 Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, o. c., 11-13 y 75-78. «... el positivismo ha dejado de ser en los últimos decenios una pura problemática académica. Si Ciencia y Técnica han tomado hoy en nuestra vida una función ideológica, y se han arrogado el privilegio de dictarnos cómo hemos de vivir, la interpretación cientista o positivista de esa Ciencia, que pretende cimentar su primacía absoluta, ya no es sólo una pura cuestión académica, sino que ha cobrado una enorme importancia política. De aquí que también su crítica, lejos de encasillarse en una pura discusión filosófica sin consecuencias prácticas, pretenda ejercer una importante función política» (E. M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, o. c., 76).

de la sociedad humana <sup>116</sup>. «Una crítica radical del conocimiento —escribe Habermas— sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad» <sup>117</sup>.

En esta perspectiva el conocimiento no puede ser explicado independientemente del proceso de autoconstitución del género humano, cuyas dos dimensiones son el trabajo o acción instrumental o técnica (relación hombre-naturaleza) y la interacción o acción comunicativa (relaciones de los hombres entre sí).

Esas dos dimensiones sustituyen el *a priori* categorial kantiano por un doble *a priori* constitutivo de la objetividad: el interés técnico y el interés práctico. El primero es el interés rector de las ciencias naturales y el segundo el de las ciencias hermenéuticas o ciencias del espíritu: «El proceso de investigación de las ciencias de la naturaleza está organizado en el marco trascendental de la acción instrumental, de tal manera que la naturaleza se convierte necesariamente en objeto del conocimiento desde el punto de vista de la posible disposición técnica. El proceso de investigación de las ciencias del espíritu se mueve en el nivel trascendental de la acción comunicativa, de tal manera que la explicación de los contextos de sentido queda necesariamente bajo el punto de vista del posible mantenimiento de la intersubjetividad de la comprensión mutua.

A estos dos puntos de vista trascendentales los hemos entendido como la expresión cognitiva de los intereses rectores del conocimiento, ya que reflejan las estructuras del trabajo y de la interacción, es decir, los contextos de la vida» <sup>118</sup>. «... el sentido del conocimiento, y por consecuencia también el criterio de su autonomía, no puede de ninguna manera ser elucidado sin remontarse a su conexión con el interés» <sup>119</sup>. A su vez, el interés técnico y el interés práctico son especificaciones de un mismo interés, que es el interés emancipativo, en el cual radica el sentido del conocimiento.

El conocimiento recobra así su referencia al sujeto cognoscente, perdida con el positivismo. Pero ahora ya no se trata de un sujeto trascendental de carácter lógico, sino de un sujeto histórico-social.

El problema de la objetividad del conocimiento es tematizado también desde la sociología del conocimiento <sup>120</sup>. Ésta pone de relieve el condicionamiento cultural, social e histórico del mismo.

116 Cf. E. M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, o. c., 75.

117 J. Habermas, *Conocimiento e interés*, o. c., 9.

118 *Ibid.*, 282.

119 *Ibid.*, 285.

120 Tradicionalmente la sociología del conocimiento y la teoría del conocimiento se han desarrollado como dos disciplinas independientes. Oponiéndose a esta actitud, L. Olivé trata de defender una posición capaz de integrar coherentemente estos dos aspectos del conocimiento: su dimensión social, tradicionalmente objeto de la sociología del conocimiento, y su pretensión de ser conocimiento de alguna realidad, tradicionalmente objeto de la teoría del conocimiento. (L. Olivé, *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*, F.C.E., México, 1988).

Aportan datos de interés, en este sentido, las siguientes líneas y autores: la sociología marxista del conocimiento, que subraya la función legitimadora del conocimiento respecto de una situación dada; el historicismo, que destaca la historicidad del conocimiento, referido siempre a un contexto social; Mannheim, que apuesta por un diálogo interhumano e intercultural, que saque a la luz los condicionamientos ideológicos, con vistas a lograr una progresiva objetividad; dentro de las perspectivas actuales de la sociología del conocimiento, destaca el tratado de Berger y Luckmann, titulado *La construcción social de la realidad* <sup>121</sup>.

Otro aspecto que puede incluirse en una antropología del conocimiento es la actual discusión sobre la relación hechos (verdad) y valor. Cabe mencionar, en este sentido, la obra de Putnam, *Razón, verdad e historia* <sup>122</sup>.

Por no alargar excesivamente este trabajo, no vamos a analizar aquí esta obra. Nos limitamos a dejar constancia de que este libro de Putnam es representativo de ciertos esquemas característicos, relativamente generalizados, de la reflexión epistemológica actual.

Por una lado, representa uno de los exponentes del modo como en la actualidad tiende a enfocarse el problema de la objetividad del conocimiento. En este aspecto Putnam distingue y contrapone dos perspectivas filosóficas: la del realismo metafísico, que denomina «perspectiva externalista» y la que llama «perspectiva internalista» o «realismo interno».

Según el primer punto de vista, «el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una descripción verdadera y completa de “cómo es el mundo”. La verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas. A esta perspectiva la llamaré *externalista*, ya que su punto de vista es el ojo de Dios» <sup>123</sup>. En cambio, para la perspectiva del realismo interno, la verdad no es independiente de las opciones conceptuales determinadas y guarda una estrecha relación con la racionalidad o aceptabilidad racional <sup>124</sup>. Putnam ve en Kant el origen de la perspectiva internalista <sup>125</sup>. Pero se confiesa antiapriorista, en el sentido de que no cree que nuestras nociones de racionalidad y revisabilidad racional se fijen mediante algún conjunto de reglas inmutables y estén inscritas en nuestra naturaleza trascendental <sup>126</sup>; «la mayor parte de las verdades que considerábamos

121 Para una visión general de todas estas líneas, cf. J. Monserrat, *Epistemología y método en la psicología científica*, vol. primero, o. c., 128-130; también, E. Rodríguez Albarracín, *Introducción a la filosofía*, o. c., 103-109.

122 H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988 (título original: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981).

123 *Ibid.*, 59.

124 Cf. *ibid.*, 59.

125 Cf. *ibid.*, 69 ss.

126 Cf. *ibid.*, 90.

verdades *a priori* tienen un carácter contextual y relativo»<sup>127</sup>. De todos modos Putnam niega que el internalismo sea un relativismo que afirme que todo vale<sup>128</sup>.

Por otro lado, y en estrecha conexión con lo anterior, esta obra de Putnam constituye uno de los exponentes de la tendencia actual, mencionada por nosotros más arriba<sup>129</sup>, a eliminar el tradicional hiato entre hechos (verdad) y valores.

En efecto, Putnam no sólo sostiene que la verdad no es independiente de nuestras opciones conceptuales determinadas y de nuestra noción de racionalidad, posición con la que se opone —igual que Kant— al punto de vista de la verdad-copia. Putnam sostiene además que nuestras opciones conceptuales y nuestra noción de racionalidad están, a su vez, condicionadas por nuestra biología, nuestra psicología, nuestra cultura y, por tanto, no están libres de valores, lo cual se distancia totalmente del apriorismo kantiano. «Pero son —añade— nuestras concepciones, y lo son de algo real. Definen un tipo de objetividad, *objetividad para nosotros*, si bien ésta no es la objetividad metafísica del punto de vista del Ojo de Dios. Objetividad y racionalidad humanas es lo que tenemos»<sup>130</sup>. De este modo Putnam se opone a la clásica dicotomía hechos-valores, que se originó en la afirmación de Weber, según la cual los juicios de valor no pueden ser racionalmente confirmados. Según Putnam, la distinción entre hecho y valor estaría clara si la verdad fuera una copia pasiva de lo que realmente existe, con independencia de la mente y el discurso; pero esta concepción se ha derrumbado bajo las críticas de Kant, Wittgenstein y otros<sup>131</sup>. Al mismo tiempo rechaza la idea de que todo valor sea subjetivo<sup>132</sup>; para Putnam la objetividad es compatible con el pluralismo y la indeterminación. Acaba postulando, frente a Rorty, un concepto-límite de verdad ideal<sup>133</sup>.

### 3.5. Apéndices

La teoría del conocimiento puede complementar el punto de vista filosófico sobre el problema de la objetividad con las aportaciones de la psicología y de la biología.

127 *Ibid.*, 91.

128 Cf. *ibid.*, 63-64.

129 *Vid. supra*, 24.

130 *Ibid.*, 64.

131 Cf. *ibid.*, 132-133.

132 Precisamente en *Razón, verdad e historia*, Putnam se propone acabar con algunas dicotomías frecuentes en el pensamiento filosófico, la principal de las cuales es la que se establece entre las concepciones objetivas y subjetivas de la verdad y la racionalidad. Putnam intenta acabar con la idea de que la única alternativa a la verdad-copia, según la cual un enunciado sólo es verdadero si se corresponde con los hechos, sea el subjetivismo y el relativismo (cf. *ibid.*, 11); paralelamente rechaza también la dicotomía entre «cánones de racionalidad ahistóricos e invariantes o relativismo cultural» (*ibid.*, 12).

133 Cf. *ibid.*, 213.

Cabe enunciar, en este sentido, aspectos como los siguientes: las distintas teorías sobre el problema mente-cerebro<sup>134</sup>; la psicología genética de J. Piaget, según la cual el conocimiento es resultado, por un lado, de la influencia del medio y, por otro, de las disposiciones cognoscitivas y comportamentales<sup>135</sup>; el concepto de formalización en la línea de Zubiri<sup>136</sup>; las aportaciones de la epistemología evolutiva, que afirma la correspondencia entre aparato cognitivo y mundo, pero limita la objetividad a las exigencias de la supervivencia<sup>137</sup>.

Además puede ser oportuno incluir en la teoría del conocimiento un breve tratamiento de las distintas clases de ciencias (formales, naturales y humanas): la noción general de cada una de estas clases, así como ciertos conceptos básicos de sus epistemologías respectivas<sup>138</sup>. Pero su tratamiento en profundidad corresponde a la teoría de la ciencia, llamada también epistemología, y que actualmente se ha constituido en un campo de estudio independiente de la teoría del conocimiento.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS

134 Sobre las principales doctrinas al respecto, ver M. Bunge, *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 23-51 (título original: *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach*, Pergamon Press Ltd., Oxford, 1980).

135 Cf. J. Monserrat, *Epistemología y método de la psicología científica*, I, o. c., 52.

136 Tema de la relación entre la capacidad humana de aprehender las cosas como reales y el desarrollo de los procesos biológicos. «Sentir intelectual = realidad» (A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, p. 314).

137 Cf. M. Arranz Rodrigo, 'La idea del hombre en el pensamiento de Konrad Lorenz', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XX (1993), 147-153.

138 Ver sobre ello, M. Bunge, *Epistemología. Curso de actualización*, Ariel Methodos, Barcelona, 1985.